

## LA MORALE

### BIBLIOGRAPHIE :

#### Références majeures :

- ALAIN, *Propos sur le bonheur ; Eléments de philosophie* (livres IV à VII) ; *Minerve ou de la sagesse*.
- APEL, *Ethique de la discussion ; L'Ethique à l'âge de la science. L'apriori de la communauté communicationnelle et les fondements de l'éthique*.
- ARENDT, *La Condition de l'homme moderne. Travail, œuvre, action ; La Crise de la culture* (« La crise de l'éducation ») ; *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*.
- ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque ; Ethique à Eudème ; Les Grands livres d'éthique* (La Grande Morale).
- BENTHAM, *Introduction aux principes de morale et de législation ; Déontologie ou Science de la morale*.
- BERGSON, *Les Deux sources de la morale et de la religion ; La Pensée et le mouvant*.
- BERKELEY, *De l'Obéissance passive* ; « Le lien social », article publié dans le *Guardian* en 1713 + « L'attraction morale et politique selon G. Berkeley » par V. NUROCK dans les *Cahiers philosophiques*, 2007 / 4, n° 112.
- CICERON, *Traité des Devoirs* (Livre II, ch. 16) ; *Des Fins des biens et des maux*.
- COMTE, *Discours sur l'esprit positif*.
- DESCARTES, *Discours de la méthode ; Les Passions de l'âme ; Correspondance avec Elisabeth et autres lettres ; Méditations métaphysiques*.
- DURKHEIM, *L'Education morale ; Leçons de sociologie*
- EPICURE, *Lettres et Maximes*.
- FICHTE, *Le Système de l'éthique selon les principes de la doctrine de la science*.
- FOUCAULT, *Histoire de la sexualité* (1. La volonté de savoir ; 2. L'usage des plaisirs ; 3. Le souci de soi ; 4. Les aveux de la chair) ; *Du Gouvernement des vivants*, Cours au Collège de France, 1979-1980 ; *Subjectivité et vérité*, C. C. de F., 1980-1981 ; *Le Gouvernement de soi et des autres*, C. C. de F., 1982-1983 ; *Le Gouvernement de soi et des autres : le courage de la vérité*, C. C. de F., 1983-1984.
- FREUD, *Le malaise dans la civilisation* (analyse précise de la genèse du sentiment de culpabilité) ; *L'Avenir d'une illusion ; Essais de psychanalyse appliquée ; Nouvelles conférences sur la psychanalyse*.
- GADAMER, *Vérité et méthode* (Deuxième partie, II, 2, b : « L'actualité herméneutique d'Aristote ») ; *L'Art de comprendre* (Ecrits II, 4 : « Sur la possibilité d'une éthique philosophique »).
- HABERMAS, *De l'éthique de la discussion ; Morale et communication*.
- HEGEL, *La Phénoménologie de l'Esprit* (fin de la section VI : la vision morale du monde) ; *Les Principes de la philosophie du droit* (§ 144, § 150) ; *La Raison dans l'histoire, Introduction à la philosophie de l'histoire*.
- HEIDEGGER, *Lettre sur l'humanisme*.
- HOBBS, *Le Léviathan*.
- HUME, *Enquête sur les principes de la morale* (section V, première partie : la fonction de l'exemple en morale) ; *Traité de la nature humaine*, livre II : les passions, et livre III : La morale ; *Enquête sur l'entendement humain*.
- HUTCHESON (disciple de LOCKE, il a eu pour élève A. SMITH. Il introduit en métaphysique l'expression de « sens moral »), *Recherches sur l'origine de nos idées de beauté et de vertu ; Système de philosophie morale*.

JONAS, *Le Principe de responsabilité. Essai d'une éthique pour la révolution technologique ; Pour une éthique du futur.*

KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs ; Métaphysique des mœurs : Doctrine du droit et Doctrine de la vertu* (§52 : sur la valeur des exemples en morale, fragment d'un catéchisme moral) ; *Critique de la raison pratique ; Théorie et pratique ; Sur un prétendu droit de mentir par humanité ; Qu'est-ce que les Lumières ? ; Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique ; Logique ; Réflexions sur l'éducation ; Anthropologie ; Pensées successives sur la théodicée et sur la religion* : « Sur l'insuccès de tous les essais de théodicée » ; *Critique de la faculté de juger* (§86 : « De la théologie morale » ; note du §87 : la juste punition du méchant criminel) ; *Critique de la raison pure, Théorie transcendantale de la méthode ; La religion dans les limites de la simple raison*, Première partie : « De l'inhérence du mauvais principe à côté du bon et du mal radical dans la nature humaine ». + *Kant Lexicon.*

KIERKEGAARD, *Ou bien... Ou bien...* ; *Crainte et tremblement ; Traité du désespoir.*

LEIBNIZ, *Monadologie ; Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (I, §26, GF, p. 119) ; *Nouveaux essais sur l'entendement humain ; Opuscules philosophiques choisis.*

LEVINAS, *Totalité et infini ; Difficile liberté.*

LOCKE, *Essai sur l'entendement humain* (Livre II, ch. 20, 21 : liberté, volonté et désir, le concept d'« uneasiness », c'est-à-dire d'inquiétude ; et ch. 28 : évaluation du bien et du mal en rapport avec la loi divine ou loi de nature) ; *Lettre sur la tolérance et autres textes ; Morale et loi naturelle. Textes sur la loi de nature, la morale et la religion*, texte réunis, traduits et commentés par SPITZ, Vrin, 1990 + *La morale, les questions morales de L'Essai sur l'entendement humain : éthique rationaliste ou morale prudentielle ?*, article de DUTRAIT, disponible sur le site Philopsis.

MALEBRANCHE, *Traité de morale.*

MARX, *Manifeste du parti communiste ; Salaire, prix et plus-value ; Le Capital*, Livre I.

MERLEAU-PONTY, *Sens et non-sens ; Eloge de la philosophie.*

MILL, *L'utilitarisme ; De la liberté.*

MONTAIGNE, *Les Essais.*

MONTESQUIEU, *L'Esprit des lois ; Les Lettres persanes.*

NIETZSCHE, *Considérations intempestives ; Humain, trop humain ; Le Gai Savoir ; Le Crépuscule des idoles ; La Généalogie de la morale ; Aurore, réflexions sur les préjugés moraux* (I, §§ 3, 9 ; II, § 97) ; *Par-delà le bien et le mal ; Sur la vérité et le mensonge au sens extra-moral.*

PASCAL, *Les Pensées ; Entretien avec M. de Saci ; Trois discours sur la condition des Grands* (l'idéal de l'« honnête homme »).

PLATON, *Œuvres complètes*, et plus particulièrement : *Apologie de Socrate* (38 a : l'homme de bien s'examine soi-même) ; *La République* (livres I, 331 e, II, X) ; *Ménon* ; *Gorgias* (468 e-479 e) ; *Les lois* (livre X) ; *Lysis* ; *Lachès* ; *Eutyphron* ; *Charmide* ; *Le Banquet* ; *Protagoras.*

PLOTIN, *Ennéades* (I, 8 : « Qu'est-ce que les maux et d'où viennent-ils ? »).

RAWLS, *Leçons sur l'histoire de la philosophie morale ; Théorie de la justice.*

ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes ; Les rêveries du promeneur solitaire ; L'Emile ; Julie ou la nouvelle Héloïse ; Lettre à M. de Franquière*, 15 janvier 1769 ; *Lettres sur la morale* (dites *Lettres à Sophie*) ; *Lettre à M. d'Alembert sur les spectacles ; Lettre à Christophe de Beaumont ; Préface du « Narcisse ».*

SAINT-AUGUSTIN, *Les Confessions* (livre VII, 3, 5, 11) ; *Le libre-arbitre* (I, 1 ; II, 49 ; III, 4, 6, 10, 11, 50).

SAINT-THOMAS d'ACQUIN, *Somme théologique* (I, question 48, article 2).

SHELLING, *Recherches sur la liberté humaine.*

SCHOPENHAUER, *Le Fondement de la morale ; Le Monde comme volonté et comme représentation ; Aphorismes sur la sagesse dans la vie.*

SMITH, *Théorie des sentiments moraux*.

SARTRE, *L'Être et le Néant* (conclusion) ; *Cahiers pour une morale* ; *Saint Genet comédien et martyr* (sur l'impossibilité de vouloir le mal absolu, le mal pour le mal).

SHAFTESBURY, *Essai sur le mérite et la vertu* ; *Exercices*.

SPINOZA, *L'Éthique* (IV, prop. 59) ; *Traité de la réforme de l'entendement* ; *Traité théologico-politique* (ch. IV : « De la loi divine ») ; *Lettre à Blyenbergh*, Lettre 23.

Les STOÏCIENS : EPICTETE, MARC-AURELE, SENEQUE. Voir l'édition Tel, Gallimard, vol. 1 et 2.

#### Autres références philosophiques et quelques commentaires :

ADORNO, *Minima Moralia, réflexions sur la vie mutilée*.

AUBENQUE, *La Prudence chez Aristote*.

BEAUVOIR, *Pour une morale de l'ambiguïté* ; *L'Existentialisme et la sagesse des Nations*.

BLONDEL, *La Morale* (textes choisis et présentés), GF-Corpus ; *Le Problème moral* (texte accompagné d'une riche bibliographie).

CANTO-SPERBER, *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale* ; *Ethiques d'aujourd'hui* ; *La philosophie morale britannique*.

CANTO-SPERBER et OGIEN, *La Philosophie morale, Que sais-je ?*

DELBOS, *Le Problème moral dans la philosophie de Spinoza*.

DELEUZE, *Spinoza, philosophie pratique* (ch. IV : « Les lettres du mal »).

FAGOT-LARGEAULT, *L'Homme bioéthique. Pour une déontologie de la recherche sur le vivant* ; *Médecine et philosophie*.

GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin* (ch. 3 : « La liberté chrétienne » : exposé de la doctrine augustinienne de la liberté, notamment face au mal).

GRANIER, *Le Problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*.

GRENIER, *La Liberté heureuse* (notamment : « L'immoralisme », « Des passions », « Le bonheur », « Peut-on vouloir le mal ? »).

GURVITCH, *Morale théorique et science des mœurs*.

HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*.

JAFFRO, « Ethique et morale », *Notions de philosophie*, III, Folio-essais ; *Le Sens moral : une histoire de la philosophie morale de Locke à Kant*.

JANKELEVITCH, *Le Paradoxe de la morale* ; *Philosophie morale* ; *Traité des vertus*.

LEVY-BRUHL, *La Morale et la science des mœurs*.

MAC INTYRE, *Après la vertu*.

MARITAIN, *Neuf leçons sur les notions premières de philosophie morale*.

Les MORALISTES FRANÇAIS : LA ROCHEFOUCAULD, LA BRUYERE, LA FONTAINE, CHAMFORT + BENICHOU, *Morales du grand siècle*.

NABERT, *Essai sur le mal* ; *L'Expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophie morale* ; *Éléments pour une éthique*.

NANCY, *L'expérience de la liberté*, (§ 12 : « Le mal. La décision »).

RAUH, *L'expérience morale*.

RENAUT, *Découvrir la philosophie*, vol. 5 : *La morale*.

RICOEUR, *Soi-même comme un autre* ; *Philosophie de la volonté* (1. Le volontaire et l'involontaire ; 2. Finitude et culpabilité) ; *Le mal*.

RODIS-LEWIS, *La Morale stoïcienne* ; *La Morale de Descartes*.

WEBER, *Le savant et le politique* (éthique de la conviction / éthique de la responsabilité).

WEIL (Eric), *Philosophie morale* ; article « Morale » dans *l'Encyclopaedia Universalis* ; *Problèmes kantien*s (notamment le ch. IV : « Le mal radical, la religion et la morale »).

WOLFF, « Le mal » dans *Les Notions de philosophie*, volume 3.

### Références littéraires :

CAMUS, *La Chute*.

DIDEROT, *Jacques le fataliste et son maître ; Le Neveu de Rameau*.

DOSTOÏEVSKY, *Crime et châtiment ; Les Démons...*

GIDE, *L'immoraliste*.

HUGO, *Les Misérables* (notamment Première partie, livre VII, ch. 3 : « Une tempête sous un crâne »).

POE, *Le Démon de la perversité*.

VOLTAIRE, *Candide*.

...

### Champ lexical :

Morale / liberté / devoir / bonheur (notions au programme des classes de terminale)

Morale / mœurs / éthique

Conscience / cas de conscience / crise intérieure

Souverain bien / bien suprême / bonheur / vertu

Valeurs / bien / mal / juste / injuste

Les valeurs / les faits

Mal / mal radical / mal absolu / moindre mal

Vices / vertus

Le généreux / le courageux / l'honnête / Le lâche / le salaud / l'incontinent / l'immoraliste... (il faut travailler des exemples de caractères moraux et immoraux)

Devoir / obligation / prescription / interdiction / conflits de devoir / déontologie

Déontologisme / conséquentialisme

Liberté / autonomie / hétéronomie / loi morale / maximes / règles

Respect / personne / sujet moral / dignité

Volonté / choix / décision / hésitation / délibération / responsabilité / jugements moraux (normatifs / évaluatifs)

Mauvaise conscience / culpabilité / remords / regret / indignation / désapprobation

Faute / péché

Désir / plaisir / passion / cœur / raison

Eudémonisme / hédonisme / bonheur / vie bonne

Utilitarisme / pragmatisme / prudence

Morale de l'intention / morale de l'action

Sacrifice / abnégation / abstinence

Tolérance / intolérance

Catéchisme moral / le modèle / l'exemple / le héros

Fin et moyens

Bioéthique / éthique appliquée / avortement / euthanasie / cellules souches / personne humaine potentielle

Immoral / amoral / démoralisé

### **CHOIX DE TEXTES :**

**KANT, *Doctrine de la vertu*, II, ch. 1 : « la didactique éthique », § 52, GF-Flammarion, p. 356-359.**

« Le moyen *expérimental* (technique) de procéder à la formation de la vertu réside dans le *bon exemple* que donne le maître lui-même (en faisant preuve d'une conduite exemplaire) et qui sert de leçon aux autres ; car l'imitation est, pour l'homme encore inculte, la première détermination de la volonté à admettre des maximes qu'il fait siennes par la suite. L'accoutumance consiste à enraciner en soi un penchant persistant sans l'intervention d'aucune maxime, simplement par la satisfaction fréquente de ce penchant, et c'est là, non un principe caractérisant la façon de penser, mais un mécanisme de la sensibilité (ce qui fait qu'ensuite *désapprendre* est plus difficile qu'*apprendre*). Mais en ce qui concerne la force de l'*exemple* (qu'il s'agisse du bien ou du mal) qui se propose à la tendance à imiter ou à recevoir une leçon, il n'y a là, dans ce que d'autres nous donnent rien qui puisse fonder une maxime de vertu. Car la vertu consiste précisément en l'autonomie subjective de la raison pratique de tout homme, par conséquent dans le fait que ce ne soit pas la conduite d'autres hommes, mais la loi qui doit nécessairement nous servir de mobile. L'éducateur ne dira donc pas à son élève malhonnête : « Prends exemple sur ce bon garçon (ordonné, courageux) ! » - car cela ne ferait que fournir au premier une raison de haïr le second, parce que, du fait de celui-ci, il se trouverait placé sous un éclairage défavorable. Le bon exemple (la conduite exemplaire) doit servir, non de modèle, mais uniquement de preuve que ce qui est conforme au devoir est praticable. Ce n'est donc pas la comparaison avec quelque autre homme (tel qu'il est), mais la comparaison avec l'Idée (l'humanité) de ce qu'il doit être, par conséquent avec la loi, qui doit fournir au maître l'étalon infaillible auquel mesurer l'éducation qu'il dispense.

#### Remarque

##### Fragment d'un catéchisme moral

Le maître demande à la raison de l'élève ce qu'il veut lui enseigner, et si d'aventure celui-ci ne sait pas répondre à la question, il lui suggère quelle est la réponse (en guidant sa raison) :

1. *Le maître* : Quel est ton plus grand et même ton unique désir dans la vie ?

*L'élève* : (pas de réponse).

*Le maître* : C'est que, pour toi, tout aille toujours selon ton souhait et ta volonté.

2. *Le maître* : Comment nomme-t-on un tel état ?

*L'élève* : (pas de réponse).

*Le maître* : On le nomme *bonheur* (une prospérité continue, une vie satisfaite, un complet contentement de son état).

3. *Le maître* : Si maintenant tu avais entre tes mains tout le bonheur (qui soit possible dans le monde), le conserverais-tu tout entier pour toi, ou le partagerais-tu aussi avec tes semblables ?

*L'élève* : Je le partagerais, je rendrais d'autres hommes heureux aussi et contents.

4. *Le maître* : Cela prouve bien que tu as ainsi, de fait, un assez bon *cœur*, mais fais voir si tu as en outre un bon *entendement*. Procurerais-tu volontiers au paresseux de moelleux coussins pour qu'il passe sa vie dans la douceur de l'oisiveté, ou te soucierais-tu que l'ivrogne ne manque pas de vin et de tout ce qui contribue aussi à l'ivresse, ferais-tu en sorte de donner au menteur une allure et des manières avenantes pour qu'il puisse abuser les autres, ou au violent de l'audace et un poing puissant afin qu'il puisse venir à bout des autres ? Car ce sont là autant de moyens que chacun d'eux désire pour être heureux à sa façon.

*L'élève* : Non, je ne ferais pas cela.

5. *Le maître* : Tu vois donc que, même si tu avais entre tes mains tout le bonheur et que tu disposais en outre de la meilleure volonté, tu ne le fournirais pas sans hésitation à quiconque s'en saisirait, mais tu rechercherais d'abord dans quelle mesure chacun est *digne* du bonheur. Et pour ton propre compte, est-ce que tu n'aurais pas en tout cas aucune hésitation à commencer par te procurer tout ce que tu mets au compte de ton bonheur ?

*L'élève* : Aucune.

*Le maître* : Mais la question ne te viendrait-elle donc jamais à l'idée de savoir si, toi aussi, tu es bel et bien digne du bonheur ?

*L'élève* : Assurément.

*Le maître* : Ce qui, en toi, tend au bonheur, c'est le penchant ; mais ce qui vient limiter ton penchant à la condition d'être auparavant digne de ce bonheur, c'est ta *raison*, et que tu puisses limiter et maîtriser ton penchant par ta raison, cela constitue la liberté de ta volonté.

6. *Le maître* : Pour savoir comment aborder les choses pour participer au bonheur et cependant aussi ne pas s'en rendre indigne, la règle et l'instruction à observer se trouvent entièrement dans ta seule raison ; cela équivaut à dire que tu n'as pas besoin d'apprendre de l'expérience, ou de l'éducation reçue des autres, cette règle de ta conduite ; ta propre raison t'enseigne et t'ordonne précisément ce que tu as à faire. Par exemple, si un cas se présente où, Par un mensonge finement conçu, tu peux te procurer, ou procurer à tes amis, un grand avantage, de telle manière qu'en outre tu ne portes ainsi aucun préjudice à personne d'autre, que dit à ce propos ta raison ?

*L'élève* : Je ne dois pas mentir, si grand que puisse être pour moi ou mon ami l'avantage obtenu. Mentir est *dégradant* et rend l'homme *indigne* d'être heureux. Il y a ici une contrainte inconditionnée, émanant d'un commandement (ou d'un interdit) de la raison, auquel je dois obéir et face à quoi tous mes penchants doivent se taire.

*Le maître* : Comment nomme-t-on cette nécessité, imposée immédiatement à l'homme par la raison, d'agir conformément à une loi de cette dernière ?

*L'élève* : Elle s'appelle *devoir*.

*Le maître* : Ainsi observer son devoir constitue-t-il pour l'homme la condition universelle et unique de la dignité d'être heureux, et être digne d'être heureux ne fait qu'un avec observer son devoir.

7. *Le maître* : Mais quand bien même nous avons conscience d'une telle volonté, bonne et active, par laquelle nous nous tenons pour dignes (ou du moins pour n'étant pas indignes) d'être heureux, pouvons-nous aussi fonder là-dessus l'espoir solide de participer à ce bonheur ?

*L'élève* : Non, pas uniquement là-dessus ; car il n'est pas toujours en notre pouvoir de nous procurer le bonheur, et le cours de la nature ne s'oriente pas non plus de lui-même en fonction du mérite, mais le bonheur de la vie (notre bien-être en général) dépend de circonstances dont il s'en faut de beaucoup qu'elles soient toutes soumises à la puissance de l'être humain. Ainsi notre bonheur demeure-t-il toujours simplement un souhait, sans que ce souhait, à moins que n'intervienne de surcroît quelque autre puissance, puisse jamais devenir une espérance.

*Le maître* : La raison est-elle suffisamment fondée à admettre comme réelle une telle puissance répartissant le bonheur selon le mérite et la faute des hommes, donnant ses commandements à la nature entière et gouvernant le monde avec une souveraine sagesse – autrement dit : est-elle suffisamment fondée à croire en Dieu ?

*L'élève* : Oui ; car nous voyons dans les œuvres de la nature que nous pouvons juger une si vaste et si profonde sagesse que nous ne pouvons nous expliquer autrement que par l'art indiciblement grand d'un créateur du monde, duquel nous avons dès lors des raisons d'attendre aussi, pour ce qui concerne l'ordre moral (en quoi consiste en tout cas le suprême ornement du monde), un gouvernement non moins sage : c'est-à-dire que, si nous ne nous rendons pas nous-mêmes *indignes du bonheur* – ce qui se produit quand nous transgressons notre devoir-, nous pouvons espérer aussi prendre part à ce bonheur. »

**Simone de BEAUVOIR, *L'Existentialisme et la sagesse des nations*, Gallimard, p. 29-31.**

« Définir l'homme comme liberté est toujours apparu comme le propre des philosophes optimistes. Aussi bien est-il faux de prendre l'existentialisme pour une doctrine désespérée ; bien loin de là. Elle ne condamne pas l'homme à une misère irrémédiable ; si l'homme n'est pas

naturellement bon, il n'est pas non plus naturellement mauvais ; il n'est rien, d'abord ; il lui appartient de se faire bon ou mauvais selon qu'il assume sa liberté ou qu'il la renie ; bien et mal n'apparaissent que par-delà la nature, par-delà tout donné ; c'est pourquoi on peut décrire la réalité en toute impartialité ; il n'y a jamais lieu de s'en affliger, elle n'est ni triste ni gaie, les faits sont les faits, rien de plus ; ce qui importe, c'est la manière dont l'homme dépasse sa situation. Ainsi la séparation des consciences est un fait métaphysique, mais l'homme peut la surmonter ; il peut, à travers le monde, s'unir aux autres hommes ; les existentialistes sont si loin de nier l'amour, l'amitié, la fraternité, qu'à leurs yeux c'est seulement dans ces relations humaines que chaque individu peut trouver le fondement et l'accomplissement de son être ; mais ils ne considèrent pas ces sentiments comme donnés d'abord, il faut les conquérir. La mort est un autre fait dont il n'y a pas lieu non plus de se désoler ni de se réjouir ; elle n'inflige aucun démenti aux entreprises humaines ; car celles-ci tirent leur valeur de la liberté qui s'y engage ; la liberté pose absolument les fins qu'elle pose et aucune puissance étrangère, fût-ce celle de la mort, ne saurait détruire ce qu'elle a fondé. L'homme est seul et souverain maître de son destin si seulement il veut l'être ; voilà ce qu'affirme l'existentialisme ; c'est bien là un optimisme. Et en réalité c'est cet optimisme qui inquiète ; si l'on s'indigne de certaines descriptions impartiales du monde et de l'homme, ce n'est pas, comme on le prétend, parce qu'elles sont « déprimantes » ; les livres de Maupassant le sont bien davantage ; c'est parce que le mal qu'elles découvrent ressortit à la liberté de l'homme ; les « salauds » de *La Nausée* se sont choisis comme tels ; il ne dépendait que d'eux d'être lucides et honnêtes, de répudier le mensonge derrière lequel ils s'abritent ; l'idée d'une telle responsabilité effarouche le lecteur. A cette morale exigeante, il préfère un pessimisme qui ne laisse pas d'espoir à l'homme, mais aussi qui ne lui demande rien.

Si la morale de l'intérêt, si la tristesse naturaliste sont accueillies avec tant de faveur, c'est que le désespoir qui s'y exprime possède un caractère douillet et confortable ; il suppose un déterminisme qui soulage l'homme du fardeau de sa liberté. L'homme est une mécanique dont l'intérêt et la luxure sont les ressorts essentiels ; ses sentiments se réduisent à un jeu de forces plus ou moins subtil : la sagesse des nations affirme sous des formes diverses cet unique postulat. Si l'homme ne peut pas modifier son essence, s'il n'a pas de prise sur sa destinée, il ne lui reste qu'à s'accepter avec indulgence : cela lui épargne les fatigues de la lutte. L'existentialisme qui lui remet son sort entre les mains vient troubler ce repos. »

**Emile DURKHEIM, L'Education morale, Première partie, huitième leçon, PUF/Quadrige, 2012, p. 116-117.**

« Cette tendance de la conscience morale à lier la moralité de l'acte à l'autonomie de l'agent est un fait que l'on ne peut nier et dont il faut rendre compte.

On a vu quelle solution Kant proposait de ce problème, dont il a bien senti les difficultés, et qu'il est même le premier à avoir posé. Suivant lui, c'est l'autonomie qui est le principe de la moralité. En effet, La moralité consiste à réaliser des fins impersonnelles, générales, indépendantes de l'individu et de ses intérêts particuliers. Or, la raison, par sa constitution native, va d'elle-même *au général, à l'impersonnel* ; car, elle est la même chez tous les hommes et même chez tous les êtres raisonnables. Il n'y a qu'une raison. Par conséquent, en tant que nous ne sommes mus que par la raison, nous agissons moralement, et, en même temps, nous agissons avec une pleine autonomie, parce que nous ne faisons que suivre la loi de notre nature raisonnable. Mais, alors, d'où vient le sentiment d'obligation ? C'est que, en fait, nous ne sommes pas des êtres purement rationnels, nous sommes aussi des êtres sensibles. Or, la sensibilité, c'est la faculté par laquelle les individus se distinguent les uns des autres. Mon plaisir ne peut appartenir qu'à moi et ne reflète que mon tempérament personnel. La sensibilité nous incline

donc vers des fins individuelles, égoïstes, irrationnelles, immorales. Il y a donc, entre la loi de raison et notre faculté sensible, un véritable antagonisme, et, par suite, la première ne peut s'imposer à la seconde que par une véritable contrainte. C'est le sentiment de cette contrainte qui donne naissance au sentiment de l'obligation. En Dieu, où tout est raison, il n'y a place pour aucun sentiment de ce genre : en *lui*, la morale se réalise avec une spontanéité absolument autonome. Mais il n'en est pas ainsi de l'homme, être composite, hétérogène et divisé contre lui-même.

Seulement, on remarque qu'à ce point de vue l'obligation, la discipline ne seraient qu'un caractère accidentel des lois morales. Par elles-mêmes, elles ne seraient pas nécessairement impératives ; elles ne prendraient cet aspect que quand elles se trouvent en conflit avec la sensibilité et qu'elles doivent, pour triompher des résistances passionnelles, s'imposer d'autorité. Mais cette hypothèse est tout à fait arbitraire. L'obligation est un élément essentiel de tout précepte moral ; et nous en avons dit la raison. Notre nature tout entière a besoin d'être contenue, bornée, limitée, notre nature raisonnable tout comme notre nature passionnelle. Notre raison, en effet, n'est pas une faculté transcendante ; elle fait partie du monde, et, par conséquent, elle subit la loi du monde. Or, l'univers est limité, et toute limitation suppose des forces qui limitent. Ainsi, pour concevoir une autonomie pure de la volonté, Kant est-il obligé d'admettre que la volonté, en tant qu'elle est purement rationnelle, ne dépend pas de la loi de la nature. Il est obligé d'en faire une faculté à part dans le monde, et sur laquelle le monde n'agit pas : repliée sur elle-même, elle serait soustraite à l'action des forces extérieures. Il nous paraît inutile de discuter une conception trop évidemment contraire aux faits, et qui ne peut que compromettre les idées morales avec lesquelles on la solidarise. On a beau jeu à nous dénier toute espèce d'autonomie, si la volonté ne peut être autonome qu'à condition de se détacher aussi violemment de la nature. D'ailleurs, comment une raison qui, par hypothèse, est en dehors des choses, en dehors du réel, pourrait-elle instituer les lois de l'ordre moral, si, comme nous l'avons établi, celui-ci exprime la nature de cette chose réelle et concrète qu'est la société ?

Aussi bien, une telle solution est-elle tout abstraite et dialectique. L'autonomie qu'elle nous confère est logiquement possible ; mais n'a rien et n'aura jamais rien de réel. »

### **DURKHEIM, *De la Division du travail social*, 1893.**

« Est moral, peut-on dire, tout ce qui est source de solidarité, tout ce qui force l'homme à compter avec autrui, à régler ses mouvements sur autre chose que les impulsions de son égoïsme, et la moralité est d'autant plus solide que ces liens sont plus nombreux et plus forts. On voit bien combien il est inexact de la définir, comme on a fait souvent, par la liberté ; elle consiste bien plutôt dans un état de dépendance. Loin qu'elle serve à émanciper l'individu, à le dégager du milieu qui l'enveloppe, elle a, au contraire, pour fonction essentielle d'en faire la partie intégrante d'un tout et, par conséquent, de lui enlever quelque chose de la liberté de ses mouvements. On rencontre parfois, il est vrai, des âmes qui ne sont pas sans noblesse et qui, pourtant, trouvent intolérable l'idée de cette dépendance. Mais c'est qu'elles n'aperçoivent pas les sources d'où découle leur propre moralité, parce que ces sources sont trop profondes. La conscience est un mauvais juge de ce qui se passe au fond de l'être, parce qu'elle n'y pénètre pas.

La société n'est donc pas, comme on l'a cru souvent, un événement étranger à la morale ou qui n'a sur elle que des répercussions secondaires ; c'en est, au contraire, la condition nécessaire. Elle n'est pas une simple juxtaposition d'individus qui apportent, en y entrant, une moralité intrinsèque ; mais l'homme n'est un être moral que parce qu'il vit en société, puisque la moralité consiste à être solidaire d'un groupe et varie comme cette solidarité. Faites évanouir toute vie sociale, et la vie morale s'évanouit du même coup, n'ayant plus d'objet où se prendre. »,



## SUJET CORRIGE :

**ROUSSEAU, *Les rêveries du promeneur solitaire*, Sixième promenade, GF-Flammarion, p. 123-125.**

« J'ai vu que pour bien faire avec plaisir, il fallait que j'agisse librement, sans contrainte, et que pour m'ôter toute la douceur d'une bonne œuvre il suffisait qu'elle devînt un devoir pour moi. (...)

Voilà ce qui modifie beaucoup l'opinion que j'eus longtemps de ma propre vertu ; car il n'y en a point à suivre ses penchants, et à se donner, quand ils nous y portent, le plaisir de bien faire. Mais elle consiste à les vaincre quand le devoir le commande, pour faire ce qu'il nous prescrit, et voilà ce que j'ai su moins faire qu'homme du monde. Né sensible et bon, portant la pitié jusqu'à la faiblesse, et me sentant exalter l'âme par tout ce qui tient à la générosité, je fus humain, bienfaisant, secourable, par goût, par passion même, tant qu'on n'intéressa que mon cœur ; j'eusse été le meilleur et le plus clément des hommes si j'en avais été le plus puissant, et pour éteindre en moi tout désir de vengeance il m'eut suffi de pouvoir me venger. J'aurais même été juste sans peine contre mon propre intérêt, mais contre celui des personnes qui m'étaient chères je n'aurais pu me résoudre à l'être. Dès que mon devoir et mon cœur étaient en contradiction le premier eut rarement la victoire, à moins qu'il ne fallût seulement que m'abstenir ; alors j'étais fort le plus souvent, mais agir contre mon penchant me fut toujours impossible. Que ce soient les hommes, le devoir, ou même la nécessité qui commande, quand mon cœur se tait, ma volonté reste sourde, et je ne saurais obéir. Je vois le mal qui me menace et je le laisse arriver plutôt que de m'agiter pour le prévenir. Je commence quelquefois avec effort, mais cet effort me lasse et m'épuise bien vite ; je ne saurais continuer. En toute chose imaginable ce que je ne fais pas avec plaisir m'est bientôt impossible à faire.

Il y a plus, la contrainte, d'accord avec mon désir, suffit pour l'anéantir, et le changer en répugnance, en aversion même, pour peu qu'elle agisse trop fortement, et voilà ce qui me rend pénible la bonne œuvre qu'on exige et que je faisais de moi-même quand on ne l'exigeait pas. Un bienfait purement gratuit est certainement une œuvre que j'aime à faire. Mais quand celui qui l'a reçu s'en fait un titre pour en exiger la continuation sous peine de sa haine, quand il me fait une loi d'être à jamais son bienfaiteur pour avoir d'abord pris plaisir à l'être, dès lors la gêne commence et le plaisir s'évanouit. Ce que je fais alors quand je cède est faiblesse et mauvaise honte, mais la bonne volonté n'y est plus, et loin que je m'en applaudisse moi-même, je me reproche en ma conscience de bien faire à contrecœur.

Je sais qu'il y a une espèce de contrat et même le plus saint de tous entre le bienfaiteur et l'obligé. C'est une sorte de société qu'ils forment l'un avec l'autre, plus étroite que celle qui unit les hommes en général, et si l'obligé s'engage tacitement à la reconnaissance, le bienfaiteur s'engage de même à conserver à l'autre, tant qu'il ne s'en rendra pas indigne, la même bonne volonté qu'il vient de lui témoigner, et à lui en renouveler les actes toutes les fois qu'il le pourra et qu'il en sera requis. Ce ne sont pas là des conditions expresses, mais ce sont des effets naturels de la relation qui vient de s'établir entre eux. Celui qui la première fois refuse un service gratuit qu'on lui demande ne donne aucun droit de se plaindre à celui qu'il a refusé ; mais celui qui dans un cas semblable refuse au même la même grâce qu'il lui accorda ci-devant frustrer une espérance qu'il a autorisé à concevoir ; il trompe et dément une attente qu'il a fait naître. On sent dans ce refus je ne sais quoi d'injuste et de plus dur que dans l'autre ; mais il n'en est pas moins l'effet d'une indépendance que le cœur aime, et à laquelle il ne renonce pas sans effort. Quand je paye une dette c'est un devoir que je remplis ; quand je fais un don c'est un plaisir que je me donne. Or le plaisir de remplir ses devoirs est de ceux que la seule habitude de la vertu fait naître : ceux qui nous viennent immédiatement de la nature ne s'élèvent pas si haut que cela. »

Ce texte permet de mesurer toute la complexité de la morale rousseauiste qui s'inscrit dans les problématiques de son époque. Il faut, en effet, penser que l'un des problèmes majeurs consiste à savoir si la morale se fonde sur un « sens » ou sentiment, ou si elle découle de la raison. On retrouve cette alternative chez les moralistes anglais, Hutcheson, Shaftesbury (défenseurs de l'existence d'un « sens moral » ; sur ce point, je vous renvoie à l'ouvrage collectif *Le sens moral, Une histoire de la philosophie morale de Locke à Kant*, PUF, 2000, coordonné par Laurent Jaffro), mais aussi chez Locke (opposé aux idées innées, il donne sa préférence à la raison), ou bien encore chez Hume (qui reconnaît le rôle de la raison, mais fonde la morale sur un sentiment universel et désintéressé : la bienveillance). Il ne faut pas oublier non plus que Rousseau sera lu avec beaucoup d'attention par Kant. Notre texte se trouve donc au cœur d'une réflexion riche et nuancée sur les fondements de la morale. Que nous dit Rousseau ? Il nous relate une expérience très personnelle, celle du devoir. Qu'est-ce qui me motive quand je fais mon devoir ? Pourquoi m'est-il si difficile d'être vertueux ? L'extrait suit le récit d'une anecdote qui est en réalité un acte manqué. Rousseau raconte qu'il a inconsciemment changé le parcours de sa promenade, en faisant un détour. En réfléchissant aux raisons de cette modification, il a pris conscience qu'il cherchait à éviter un garçon boiteux à qui il faisait l'aumône. Il avait, en effet, pris *plaisir* à donner une pièce à cet enfant, moyennant son petit « babil ». Mais, insensiblement, ce babil s'est transformé en « harangue » et Rousseau n'a plus supporté de *devoir* donner une pièce au petit garçon. Le cœur n'y était plus. Seule la contrainte du devoir s'exerçait, puissante et pénible. Tel est bien le problème de Rousseau : quand il peut faire son devoir de bon cœur, il le fait, et c'est un plaisir qu'il se donne. Or, sitôt que l'on commence à donner, on s'engage. Le devoir est très bien décrit dans notre texte (« Je sais qu'il y a une espèce de contrat... ») ; il s'agit d'un contrat sacré entre deux êtres qui s'obligent mutuellement : celui qui donne une fois, s'engage à donner toutes les fois où ce sera encore nécessaire ; celui qui reçoit s'engage à rendre quand il le pourra. Ce qui gêne Rousseau, c'est justement cet engagement. Car, en s'obligeant à continuer à donner, il sent qu'il perd son indépendance. Il a, comme on pourrait dire, un fil à la patte. Or, Rousseau n'aime rien tant que sa liberté. Ce qui était plaisir se mue en peine. Et notre auteur avoue très simplement que, dans ces conditions, il ne saurait faire son devoir. Il avait donc une idée fautive de sa vertu quand il la fondait sur son bon cœur. Mais faut-il pour autant confier à la seule raison le rôle de fonder notre devoir ? La vertu doit-elle nécessairement s'accompagner d'un sentiment de contrainte, d'effort, doit-elle être un déplaisir systématique ? Ne peut-on pas concevoir quelque chose comme un « plaisir de la vertu » ? Et s'il existe, en quoi consiste-t-il ? Il faut bien distinguer deux types de plaisirs dans ce texte. Il y a tout d'abord les plaisirs qui viennent immédiatement de la nature, ici les plaisirs du cœur qui peuvent nous conduire à certaines faiblesses et contrecarrer la vertu véritable. On peut illustrer ce point avec un exemple développé par Rousseau au livre I de *L'Emile* (Pléiade, tome IV, p. 259) : il évoque le cas de ses mères excessivement aimantes qui, éprouvant de la pitié à voir leur enfant souffrir, les ménagent, les couvent et finalement les desservent ; elles finissent par devenir « cruelles » à force d'amour. Puis il y a les plaisirs que l'on prend à faire son devoir, ceux qui nous rendent véritablement vertueux. Ces derniers sont plus difficiles à obtenir ; ils impliquent une habitude de la vertu, c'est-à-dire une pratique régulière de certains gestes, de certaines attitudes, de certaines représentations. Il faut donc envisager que des exercices moraux pourront, à la longue, nous procurer du plaisir. Je vous renvoie ici aux *Lettres morales* et plus précisément aux Lettres 5 et 6 : Rousseau propose tout d'abord à Sophie de se retirer du monde et de revenir à soi. En se contraignant à la solitude, elle risque de ressentir de l'ennui, mais cela lui sera salutaire, car cette « inquiétude naturelle » finira par réveiller son âme. Il s'agira de l'émouvoir par des souvenirs agréables appropriés, c'est-à-dire des souvenirs d'affections ou de sentiments qui l'ont flattée : « S'il existait au monde un être assez misérable

pour n'avoir rien fait dans tout le cours de sa vie dont le souvenir put lui donner un contentement intérieur et le rendre bien aise d'avoir vécu, cet être n'ayant que des sentiments et des idées qui l'écarteraient de lui, serait hors d'état de jamais se connaître, et faute de savoir en quoi consiste la bonté qui convient à sa nature il resterait méchant par force et serait éternellement malheureux. Mais je soutiens qu'il n'y a point sur la terre d'homme assez dépravé pour n'avoir jamais livré son cœur à la tentation de bien faire ; cette tentation est si naturelle et si douce qu'il est impossible de lui résister toujours, et il suffit de lui céder une seule fois pour n'oublier jamais la volupté qu'on goute par elle » (Pléiade, tome IV, p. 1115). Plus loin, Rousseau ajoute : « Mais encore une fois dans quelque état qu'une âme puisse être il reste un sentiment de plaisir à bien faire qui ne s'efface jamais et qui sert de première prise à toutes les autres vertus, c'est par ce *sentiment cultivé* (souligné par moi) qu'on parvient à s'aimer et à se plaire avec soi. L'exercice de la bienfaisance flatte naturellement l'amour propre... » (p. 1116). Cet exercice peut prendre très concrètement les formes suivantes : s'informer des malades, des pauvres, des opprimés, leur apporter du secours, mais surtout leur consacrer du temps, même et surtout si cela rebute. Il conclut : « Songez que se plaire à bien faire est le prix d'avoir bien fait, et qu'on ne l'obtient pas avant de l'avoir mérité. Rien n'est plus aimable que la vertu mais elle ne se montre ainsi qu'à ceux qui la possèdent ; quand on la veut embrasser, semblable au Protée de la fable elle prend d'abord mille formes effrayantes et ne se montre enfin sous la sienne qu'à ceux qui n'ont point lâché prise. » (p. 1117-1118). Il y a donc bien un plaisir de la vertu.

Ajoutons à tout cela une nouvelle difficulté. Notre texte évoque une autre instance : la conscience. Rousseau écrit : « je me reproche en ma conscience de bien faire à contre-cœur. » Ce qui, en moi, juge mes actes, c'est ma conscience. Il faudrait donc que le cœur soit à l'unisson de la conscience. Dans *Les Lettres morales* (Lettre 5, p. 1109), Rousseau écrit : « Exister pour nous c'est sentir ; et notre sensibilité est incontestablement antérieure à notre raison même. Quelle que soit la cause de notre existence, elle a pourvu à notre conservation en nous donnant des sentiments conformes à notre nature ; et l'on ne saurait nier qu'au moins ceux-là ne soient innés. Ces sentiments eu égard à l'individu sont l'amour de soi-même, la crainte de la douleur et de la mort, et le désir du bien-être. Mais si, comme on n'en peut douter, l'homme est un animal sociable par sa nature ou du moins fait pour le devenir, il ne peut l'être que par d'autres sentiments innés relatifs à son espèce. Et c'est du système moral formé par ce double rapport à soi-même et à ses semblables que naît l'impulsion naturelle de la conscience. » Ces analyses seront reprises dans *L'Emile*, au livre IV. Elles deviendront célèbres : « Conscience, conscience ! instinct divin, immortelle et céleste voix, guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre ; juge infaillible du bien et du mal, qui rends l'homme semblable à Dieu ; c'est toi qui fais l'excellence de sa nature et la moralité de ses actions ; sans toi je ne sens rien en moi qui m'élève au-dessus des bêtes, que le triste privilège de m'égarer d'erreurs en erreurs à l'aide d'un entendement sans règle, et d'une raison sans principe. » (Pléiade, tome IV, p. 600-601) La conscience relève de l'instinct, elle est innée, elle sent les choses, elle ne raisonne pas. Mais les passions et les sensations agréables qui nous viennent du corps relèvent elles aussi de l'instinct. Comment dès lors caractériser la conscience ? Lisons, une fois encore, ce que nous dit Rousseau : « Le premier de tous les soins est celui de soi-même ; cependant combien de fois la voix intérieure (il s'agit de la conscience) nous dit qu'en faisant notre bien aux dépens d'autrui nous faisons mal ! Nous croyons suivre l'impulsion de la nature et nous lui résistons : en écoutant ce qu'elle dit à nos sens nous méprisons ce qu'elle dit à nos cœurs ; l'être actif obéit, l'être passif commande. La conscience est la voix de l'âme, les passions sont la voix du corps. Est-il étonnant que souvent ces deux langages se contredisent, et alors lequel faut-il écouter ? Trop souvent la raison nous trompe ; nous n'avons que trop acquis le droit de la récuser ; mais la conscience ne trompe jamais, elle est le vrai guide de l'homme ; elle est à l'âme ce que l'instinct est au corps ; qui la suit obéit à la nature et ne craint point de s'égarer » (p. 594-595). Il y a donc ici une tension, celle qui s'établit

entre la voix de l'âme et la voix du corps ; comme ces deux voix sont naturelles, on risque de confondre vertu et plaisir et devenir utilitariste ou matérialiste. Il faut donc bien définir cet instinct très particulier qui caractérise la conscience. La thèse de Rousseau est la suivante : il importe que la voix de la conscience ne soit pas le fruit d'une éducation, elle doit être innée et universelle ; mais cette voix ne peut s'exprimer que lorsque la raison se développe. Il convient d'insister sur l'antériorité du sentiment sur la raison (en cela Rousseau rejoint Hume). Nous naissons capables d'éprouver des sensations de plaisir et de douleur, nous sommes donc aussi capables de distinguer un mal et un bien physiques. Cette capacité va se développer avec la culture et nous permettre de distinguer un mal et un bien moraux. En effet, le développement de nos impressions les conduit à devenir progressivement des idées puis des jugements. L'instinct moral ne prend forme que chez un être perfectible et donc social. Respecter un contrat comme celui du devoir implique que l'inné soit éclairé par la raison. Notre texte dit d'ailleurs : « Je *sais* qu'il y a une espèce de contrat... », et non pas je *sens*. C'est la réflexion raisonnable qui nous fait comprendre où est notre devoir. Ainsi, p. 596-597, Rousseau prend un exemple : si j'assiste à une scène de violence ou d'oppression, mon cœur est indigné, en colère, mais c'est ma raison qui me dicte ce que je dois faire, c'est-à-dire résister à la tentation d'intervenir et me faire justicier. Il s'agit ici de résister à la pitié pour se faire vertueux. Cet exemple curieux montre bien toute l'ambiguïté de la morale rousseauiste. La raison et le devoir qu'elle sert sont indispensables pour devenir vertueux, mais le cœur ne cesse jamais de se manifester. La conscience, voix intérieure, parle aux deux, au cœur et à la raison.

Rousseau, dans notre extrait éprouve une contradiction entre son cœur et sa raison. Il me semble qu'il s'agit plus précisément d'une tension entre son cœur écoutant l'instinct lié aux passions (plaisirs immédiats et faciles ; le cœur compris comme spontanéité des désirs : Rousseau emploie dans notre texte les mots « penchants » et « passions »), et sa raison froide, calculatrice, étrangère à tout plaisir. Entre les deux se trouve la conscience qui doit parler au cœur et lui faire ressentir du plaisir (le plaisir de la vertu), car, sans cela, il n'y a aucune raison suffisante nous poussant à être moral (n'oublions pas qu'en étant humain ou bienfaisant nous apprenons à mieux nous connaître et à satisfaire ainsi notre amour propre) ; mais la conscience est un instinct qui n'a pu se développer que dans le cadre de la vie sociale, il est donc contemporain de la raison. Celle-ci n'est donc pas étrangère au développement de la conscience. Telle est la complexité de la morale rousseauiste, et il me semble que l'extrait des *Rêveries du promeneur solitaire* permettait d'en prendre la mesure.